

# **Orgullo y convivencia – orgullo de convivencia Políticas afectivas y crítica prospectiva**

Ottmar Ette  
*Universität Potsdam*

## **I**

### **1. El orgullo como figura pendular de la convivencia**

El orgullo que siento de poderles presentar a continuación algunas reflexiones nuevas acerca del tema del orgullo debo aplacarlo un poco, para que l@s demás participantes que, según lo convenido también se han dedicado a este tema, no malinterpreten mi actitud como orgullo petulante, como altivez o presunción y lo condenen en conjunto. Por regla general, no se esperan una excesiva modestia o un acto de devoción en la exposición de una contribución científica, pero tampoco un orgullo demasiado ostentoso, ya que podría llevar a desarticular la comunidad de reflexión convocada en un congreso o un simposio sobre ‘las políticas de la crítica’. Se sobreentiende que todos tenemos nuestro orgullo, pero pavonearnos orgullosamente como un solterón engreído (*Hagestolz*) no sería algo que podríamos guardar para siempre en nuestra memoria o ufanarnos con el pecho hinchado de orgullo.

Por eso, comencemos con templanza.

Las consideraciones introductorias ya nos permiten poner de relieve una serie de observaciones acerca del orgullo. En primer lugar, hay que tener en cuenta que hablar del orgullo es siempre una cuestión de dosis e implica matizaciones y por lo tanto es de naturaleza gradual. En segundo lugar, lo anterior pone de relieve que el orgullo tiene la propiedad de sufrir cambios repentinos inscritos en momentos históricos, culturales y situacionales. Por eso, el orgullo aceptado o por lo menos tolerado en cierta comunidad o sociedad, en otro contexto puede llegar al extremo de no ser tolerado y carecer de cualquier consentimiento o condescendencia. La

interrogante acerca del orgullo es por lo tanto también una cuestión de linderos en el comportamiento o las formas y normas de vida de la comunicación interpersonal, cuya transgresión puede llevar a sanciones que van desde una cordial enmienda hasta la exclusión de una comunidad. El orgullo es algo peliagudo.

Así, se podría determinar en tercer lugar y desde el comienzo de nuestras reflexiones que el orgullo es una figura pendular o, con más acierto, una *figura pendular de la convivencia*. El término de figura pendular alude a los cambios repentinos por momentos muy sorprendentes de un sentimiento aceptado y respetado por la comunidad o la sociedad a una expresión que causa desaprobación o desprecio colectivo y con facilidad puede desembocar en la proscripción por parte de la sociedad. La diferencia entre ambos extremos de la figura pendular en apariencia es tan insignificante como la que hay entre a-precio (*Achtung*) y des-precio (*Ächtung*).

Por tanto, el orgullo se convierte en una categoría de la convivencia y en cierto sentido nos podría servir como sismógrafo para medir aquello que denominaríamos la configuración de las formas y normas de la convivencia. Hablar de orgullo significa tomar en consideración la convivencia, una práctica del convivir y un conocimiento de los límites de aquellas formas y normas de la vida que manejan y regulan nuestra convivencia en una comunidad concreta, determinada desde el punto de vista cultural, social e histórico – o, en el sentido que le diera Benedict Anderson, de forma imaginaria (Anderson 1983). El orgullo en su función de figura pendular de la convivencia, es un sismógrafo tanto para el ejercicio colectivo de convivencia, así como también para aquel saber con/vivir,<sup>1</sup> que no necesariamente ha sido distribuido equitativamente en cierta comunidad o sociedad y además depende de fluctuaciones históricas significativas.

Si echamos una ojeada al artículo que redactó Urs Thurnherr en torno al “orgullo” en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, entonces salta a la vista inmediatamente en la historia de la terminología allí desarrollada el característico “cambio repentino” del lexema “virtud” a “vicio” (Thurnherr 1998: línea 201) en los períodos griego y romano.

*Entsprechend den beiden Möglichkeiten, daß ein Mensch das ihm gebührende Maß an Ansehen und Geltung richtig einschätzt bzw. sich selber richtig "bewertet" oder daß er sich überhebt, kann "Stolz" insgesamt zum einen im Sinne der*

---

1 Véase en relación con este término (Ette 2010)

*Großmut eine Tugend und zum anderen in einem engeren Sinne des Hochmuts eine Untugend bezeichnen* (Thurnherr 1998: línea 201).

Según las dos posibilidades que se le ofrecen al hombre, de que pueda valorar con certeza la medida adecuada de prestigio y aprecio que le corresponde, esto es, se valore acertadamente a sí mismo o se sobrevalore, hace que el orgullo se convierta por un lado en una virtud en el sentido de la magnanimidad o por el otro y en el sentido estricto de la soberbia en un vicio.

Si el orgullo determina “en general una especie de autoconciencia o una autoestima específica” (Thurnherr 1998: línea 201) entonces tenemos que considerar que esta autoestima individual es siempre precaria a nivel superindividual y corre el riesgo de ser desaprobada como una no-virtud o en el contexto cristiano como un vicio o incluso como un pecado severo, una concepción que ya encontró su expresión canónica en San Agustín (Thurnherr 1998: línea 202).

Sin embargo: si la soberbia (*Hochmut*), como lo expresa el dicho alemán, tiene como efecto una caída, habría que preguntarse por el otro lado y rastreando el dicho – por la caída del valor (*Mut*) que en la valoración colectiva e individual se considera muy alto (*hoch*). Porque, si exploramos en la historia de la terminología la oscilación del orgullo entre la soberbia y la magnanimidad, nos damos cuenta que no se puede tener uno sin el otro y por lo tanto no hay una separación definitiva entre los dos ámbitos. El orgullo siempre se encuentra en movimiento, como *emoción* implica siempre *movición*.

Esta oscilación entre *superbia* y *magnanimitas*, tan manifiesta en el latín, se logra comprobar con fondos culturales un poco diversos en el alemán, el francés o el inglés (incluidos en el mencionado artículo de Urs Thurnherr); en cambio en el español (que lamentablemente no se incluyó en el estudio) se abre un abanico de posibilidades que comprende, al lado de la soberbia y del orgullo, también la fiereza, la altanería, la suficiencia o la grandeza; términos que encontraron cabida en la investigación del filósofo español José Ortega y Gasset (1966: 459-466), a la que volveremos más tarde. Entre los idiomas europeos dominantes, el español es el que cuenta con la mayor diversificación.

Una y otra vez se intentó estabilizar la figura pendular del orgullo en el ámbito alemán en tanto se le vinculó con un término menos inquieto. Así, por ejemplo, Nicolai Hartmann decía en su esbozo de una ética, que el orgullo sin la humildad siempre tendía “hacia la soberbia y la vanidad” (Thurnherr 1998: línea 206), por lo que había que ligar estrechamente el

orgullo con la humildad y la modestia para que se pudiera conformar una valoración estable en el sentido de una síntesis. Los intentos de estabilización y fijación del término “orgullo”, tanto con miras a un espectro significativo valorado positiva- y negativamente, hasta el día de hoy no ha tenido mucho éxito. Porque el término orgullo vive precisamente de la dinámica de aquella figura pendular, que de ninguna manera puede inmovilizarse; como quien dice, no se puede hacer entrar en razón.

Otra problemática que resulta de esta inestabilidad específica tiene que ver con el fenómeno del orgullo como figura pendular de la convivencia en el ámbito del orgullo nacional – al que volveremos más tarde, ya que allí hay cambios repentinos en términos de superioridad e inferioridad.

Si hacemos hincapié, hablando con Johann Georg Zimmermann, de que el “orgullo nacional nace de la comparación favorable que realiza un pueblo entre las virtudes que tiene o piensa tener y de las que, según su opinión, carece otro pueblo” (citado por Thurnherr 1998: línea 204),<sup>2</sup> entonces en el juego entre auto y heteroestereotipos esta construcción de la diferencia desemboca, según la regla histórica, en aquella figura pendular elemental que supo poner de relieve Tzvetan Todorov en su análisis de los informes sobre el llamado descubrimiento del Nuevo Mundo en el libro de bitácora de Cristóbal Colón:

O bien piensa en los indios (aunque no utilice estos términos) como seres humanos completos, que tienen los mismos derechos que él, pero entonces no sólo los ve iguales, sino también idénticos y esta conducta desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás. O bien parte de la diferencia, pero ésta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad (en su caso, evidentemente, los inferiores son los indios), se niega la existencia de una sustancia humana realmente diferente que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo. Estas dos figuras elementales de la experiencia de la alteridad descansan ambas en el egocentrismo, en la identificación de los propios valores con los valores en general, del propio yo con el universo; en la convicción de que el mundo es uno (Todorov 1998: 50).

Esta problemática elemental de la alteridad, que podríamos definir como la figura pendular de Todorov, consiste en que se niega la alteridad del otro y con ello su diferencia y se asimila lo otro en lo propio (por lo que

---

2 [Nationalstolz entsteht aus der vortheilhaftigen Vergleichung, die ein Volk zwischen den Vorzügen macht, die es hat oder zu haben glaubt, und die nach seiner Meinung einem andern Volke mangeln].

se pierden sus propios derechos), o se afirma lo otro en su diferencia para considerarlo en el acto ya sea superior o, como sucede casi siempre, inferior. La diferenciación sirve por un lado para negar la alteridad, con lo que se asimila el otro; por el otro lado se negativiza el otro, por lo que ya no se percibe a la altura de uno (esto es, con derecho propio), sino que es marginado a la periferia del pensamiento y de lo pensable (y por ende de la significancia). En ambos casos, es el orgullo de lo propio el que se convierte en la medida valorativa de cualquier comparación; un orgullo que se desembaraza del enfrentamiento con otro ya sea por medio de su erradicación o su inferiorización.

Un procedimiento de tal índole no se tiene que justificar, se “sobreen-tiende” (Todorov 1998: 51). En otras palabras, descansa en la identidad del yo, en su autoconciencia, que es una conciencia de valores. Sin embargo, en Europa y entre los europeos también hay formas de comportamiento y formas de vida, que no necesariamente están sometidas a los automatismos de la figura pendular de Todorov. Esto se pone de relieve en el siglo xvi en pensadores como Michel de Montaigne y artistas como Albrecht Dürer, quien es su *Tagebuch der Niederländischen Reise* [Diario de viaje neerlandés] habla de su encuentro con aquellos tesoros que el emperador azteca había hecho entregar como regalos a Hernán Cortés en la Calzada de Iztapalapa en noviembre de 1519. El futuro conquistador del imperio azteca mandó inmediatamente los tesoros al centro del imperio español en expansión, por lo que pudieron ser expuestos primero en Madrid y Sevilla, antes de que en 1520 se les trasladara a Bruselas, donde pudo admirarlos Albrecht Dürer en verano del mismo año. Las notas al respecto descuellan en varios sentidos:

*Auch hab ich gesehen die dieng, die man dem könig auß dem neuen gulden land hat gebracht: ein gancz guldene sonnen, einer ganczen klaffter braith, deßgleichen ein gancz silbern mond, auch also groß, deßgleichen zwo kammern voll derselbigen rüstung, deßgleichen von allerley ihrer waffen, harnisch, geschucz, wunderbahrlich wahr, selczsamer klaidung, pettgewandt und allerley wunderbahrlicher ding zu manigliche brauch, das do viel schöner an zu sehen ist dan wunderding. Diese ding sind alle köstlich gewesen, das man sie beschäczet umb hundert tausent gulden werth. Und ich hab aber all mein lebtage nichts gesehen, das mein hercz also erfreuet hat als diese ding, denn ich hab darin gesehen wunderliche künstliche ding und hab mich verwundert der subtilen ingenia der menschen in frembden landen. Und der ding weiß ich nit außzusprechen, die ich do gehabt hab (Dürer 1970: 65).<sup>3</sup>*

3 El pasaje es comentado por Gewecke (1986: 150) [La traducción es mía, R.S.M.].

Asimismo pude ver las cosas que le habían traído al rey de las nuevas tierras doradas. Un sol de oro, de una braza de ancho, también una luna toda de plata, del mismo tamaño, además dos habitaciones llenas de corazas, con una variedad de sus armas, arneses, todo maravillosamente real, vestimenta rara, y muchas cosas maravillosas de muchos usos que son más admirables que las cosas milagrosas. Todo tan rico que se calcula en cien mil gulden. En toda mi vida no había visto algo así que pudiera alegrar de tal forma mi corazón, porque vi allí cosas artísticas muy bellas y me admiré del ingenio sutil de los hombres en los países foráneos. Y no podría pronunciar las cosas que vi allí.

Obviamente, se puede sostener, que en estos renglones no hay un análisis artístico en el que se considera lo otro como lo ajeno; también salta a la vida que su percepción se encuentra bajo el signo de lo maravilloso, lo extraño y lo prodigioso y que un increíble asombro acompaña todo lo expuesto; pero salta a la vista la percepción de lo exquisito y lo artístico en la forma de asimilar todos los objetos contemplados (*Ding*) que tiene un artista (occidental). Al observar sus enunciados se puede hablar de un placer estético que tiene que haber sentido Dürer al contemplar los productos de una cultura tan diferente. Porque al diestro ojo del artista no se le pasaron por alto el valor económico de los metales preciosos empleados, ni el acabado, el tratamiento y la elaboración de estos materiales.

No cabe duda: pareciera que la brecha entre las culturas, la diferencia entre las artes era tan grande que no se puede esperar que este primer encuentro de Dürer con el arte precolombino hubiera desembocado en la transformación de su propio arte. Sin embargo, aquí tenemos el testimonio de un europeo que reconoce en los artefactos expuestos no solamente la alteridad *sino asimismo* su valor tanto material, como también espiritual y artístico.

Albrecht Dürer, por lo tanto, no incurre en la figura pendular en apariencia sin solución del esquema abocetado por Todorov, que puede considerarse un esquema elemental de la convivencia humana y no sólo de la convivencia entre diferentes culturas. Para Dürer, estos tesoros artísticos simplemente son diferentes, distintos; su disposición casi eufórica de absorberlos —y la falta de vocabulario para articular sus impresiones, más allá de considerarlo maravilloso y *a la vez* real— hace que la oscilación no lleve a una erradicación de la diferencia, la eliminación del otro. Por eso, el orgullo de la búsqueda de nuevas formas de expresión artística del arte europeo que se pone de relieve en el *Tagebuch der Niederländischen Reise* no desemboca en la negación y en la negativización de los objetos culturales y artísticos extra-europeos. El asombro se abre hacia una percepción del otro

bajo el signo de su auto-lógica, a un reconocimiento gozoso de “los sutiles ingenios de la gente en países ajenos [subtilen ingenia der menschen in frembden landen]” (Dürer 1970: 65). Ante el telón de fondo de la simultánea conquista del imperio mexica por Cortés y con ello de un sangriento choque de las culturas y guerra de conquista salen a flote espacios de juego de una comprensión intercultural, que no tiene que negar el orgullo que siente por el propio arte, la propia cultura y civilización. El orgullo de lo propio no tiene que obcecar la mirada hacia lo otro.

## 2. El orgullo (*soberbia*) como pecado capital

Antes de poder abocarnos al estudio de la relación entre el orgullo y la civilización (propia) remitiendo a las reflexiones de Norbert Elias, quisiéramos introducir aquí aquel mundo hispanohablante que, con miras a los autoestereotipos y los múltiples heteroestereotipos impuestos desde fuera, es famoso por su tan pronunciado orgullo.

Entre los innumerables escritos que le han sido dedicados al orgullo en general o al orgullo en España y para los fines que perseguimos en este estudio, descuella el ensayo “Para una topografía de la soberbia española” del ya mencionado José Ortega y Gasset, publicado en 1923 y con el alusivo subtítulo original “Breve análisis de una pasión”. De los diversos lexemas contenidos en el amplio abanico de términos, el filósofo español se dedica en especial a la soberbia o, más precisamente, con la *superbia* española y entre las formas cultivadas en el país vasco la considera la más pura. Al lado de una “topografía” en cierto sentido interior de España, su investigación se inserta en imágenes propias y foráneas de cuño sobre todo español, tal y como sale a relucir al principio de este ensayo no exento de cierta autoironía:

La soberbia es nuestra pasión nacional, nuestro pecado capital. El hombre español no es avariento como el francés, ni borracho y lerdo como el anglosajón, ni sensual e histriónico como el itaiano. Es soberbio, infinitamente soberbio. Esta soberbia adquiere en algunas regiones peninsulares sobre todo en Vasconia, formas extremas que no carecen de grandeza trascendente (Ortega y Gasset 1966: 459).

No hay duda de que las reflexiones de Ortega y Gasset incursionan en el ámbito de una psicología social que, por ser esencializante, es caduca y de

la que esperamos que estén contados sus días. Sin embargo, el ensayo contiene un gran número de conclusiones a las que no se debería de cerrar la historia crítica sobre el orgullo – y no únicamente sobre el orgullo español. Esto no sólo se refiere al hecho, de ninguna manera secundario, de que el individuo, cuando siente orgullo se “yergue un poco”, hay una “erectión del cuello y la cabeza” para hacerse más grande que el cualquier otro (Ortega y Gasset 1966: 460) – un mundo corporal de carne y hueso que, comprobable en el acto, convierte la emoción en moción, el movimiento interior en exterior y lo pone a la vez en escena. Porque, según Ortega y Gasset, en el orgullo (la *soberbia*) siempre radica una rebelión contra una realidad, con la que no se está de acuerdo (Ortega y Gasset 1966: 460). El orgullo (la *soberbia*) puede ser un resorte muy poderoso.

Si Ortega a lo largo de su argumentación tilda la soberbia como “un error por exceso en el sentimiento de nivel” (Ortega y Gasset 1966: 462) y la vincula con una “vida”, que destaca por su “perpetuo gesto anquilosado” y su “gesto de gran señor” que tanto sorprende al extranjero en el castellano y el árabe (Ortega y Gasset 1966: 463), entonces es, porque siempre se toma en consideración la incrementada tensión muscular del cuerpo humano invadido por la soberbia. Aquí la corporeidad de la soberbia sin lugar a dudas se podría vincular con el hábito (Bourdieu 1974: 125-158) – como intermediación entre estructura (social) y práctica (individual) y describirla de forma escenográfica o coreográficamente en la “actitud” de un ser humano o ciertos grupos y comunidades humanas.

En José Ortega y Gasset, esta metafórica de la corporeización se encuentra también en la competencia de los estereotipos en el interior de Europa: “El abandono infantil con que el inglés viejo se pone a jugar, la fruición sensual con que el francés maduro se entrega a la mesa y a Venus, parecerán siempre al español cosas poco dignas. El español fino no necesita de nada y menos que de nada, de nadie” (Ortega y Gasset 1966: 463). En sus reflexiones, José Ortega y Gasset diferencia entre una valoración refleja y una espontánea; la forma anómala del primero sería la vanidad (encarnada por los franceses) y la segunda, la soberbia (representada por los españoles). En la variante española, este orgullo no se funda en una valoración superior sino inferior (Ortega y Gasset 1966: 465) y la mayor recriminación que el filósofo español le hace al fenómeno por él observado es que “el puro soberbio” (Ortega y Gasset 1966: 463) se basta a sí mismo, “suele ser hermético, cerrado a lo exterior, sin curiosidad que una especie de activa porosidad mental” (Ortega y Gasset 1966: 463). Sale sobrando hacer



hincapié en que Ortega y Gasset (quien no en balde perteneció a la última promoción de la Generación del 98, esto es, aquella gran generación de intelectuales españoles que escribió bajo el impacto del hundimiento de la grandeza colonial ibera en 1898) reconocía en esto las causas elementales para explicar el ostensible retraso de España como nación.

Ya que todos portamos –según la tesis obviamente no biotecnológica de Ortega– un órgano valorador, que sin cesar ubica, clasifica y valora a todas las personas que se encuentran a nuestro alrededor, entonces la soberbia se puede comprender como una “enfermedad” de este órgano (Ortega y Gasset 1966: 463), que le resta cualquier tipo de importancia a todo lo que viene del exterior, en especial a todo lo novedoso. Será interesante para el Foro Einstein enterarse de que “la teoría de Einstein se ha juzgado por muchos de nuestros hombres de ciencia no como un error –no se han dado tiempo para estudiarla– sino como una avilantez” (Ortega y Gasset 1966: 464). La soberbia nos salva de procesos de aprendizaje trabajosos.

Por tanto, el orgullo en los ojos del filósofo español es, por lo menos en su variante de la soberbia, un sentimiento inmovilizador que frena cualquier progreso, impulsa el sentimiento enfermo de la propia obstinación y más aún, se opone con sorprendente tenacidad a cualquier tipo de innovación.

No sorprende por eso que el representante quizás más tardío de la generación del 98 considere “la soberbia como una potencia antisocial” y haga hincapié en que es incapaz de “percibir la excelencia del prójimo” y que “con ella no se puede hacer un gran pueblo y conduce irremediablemente a una degeneración del tipo humano”, en cuya víctima se ha convertido ya España (Ortega y Gasset 1966: 466). Orgullo y soberbia, así podríamos concluir en el sentido del gran intelectual español y con miras a toda una nación son causa de la caída, de un despeñamiento a la provincialidad europea.

Sin lugar a dudas, los comentarios de Ortega son producto de su tiempo y se refieren a España. Y sin embargo, nos muestran con contundencia y toda la parcialidad el lado negativo de aquella figura pendular, en la que no solamente se pone de manifiesto la profunda relación tanto de la *magnanimitas* como de la *superbia* para la convivencia; aquella relacionalidad, que me sirve de hilo conductor para mis reflexiones. El cabecilla de la influyente *Revista de Occidente* no únicamente puso de relieve, en un nivel comunitario y social, una problemática de la convivencia y del saber convivir causada por cierta forma de orgullo que se inmoviliza a sí misma y

arrasa a toda la sociedad. Porque ¿no son los incesantes movimientos los que impulsan sin cesar a los “pueblos vanidosos” (Ortega y Gasset 1966: 466), como los llama Ortega (Francia es un ejemplo), que les hace buscar siempre nuevos motivos para ser admirados y así transforman las emociones en mociones, en movimientos del accionar social y político?

José Ortega y Gasset no fue la única voz española que expresara su preocupación por las terribles consecuencias que tendría la soberbia para cada uno y para la sociedad. En el prefacio a su obra *El español y los siete pecados capitales*, fechado en Santa Bárbara, California en la primavera de 1966, Fernando Díaz-Plaja hacía hincapié en que sólo pudo escribir este libro (por cierto muy aclamado), en el que situaba la soberbia española entre los siete pecados capitales, desde la distancia y con un punto de vista modificado (Díaz-Plaja 1976: 11).<sup>4</sup> Aunque la escritura sobre los siete pecados capitales no le liberaría de ellos (Díaz-Plaja 1976: 11), le habían sido de gran utilidad los innumerables proverbios españoles con su sabiduría de vida y también con sus intuiciones (Díaz-Plaja 1976: 14). Entre paréntesis quisiera agregar aquí que me ha sorprendido no encontrar ningún testimonio importante acerca del orgullo español en la bella antología de Werner Krauss *Die Welt im spanischen Sprichwort* (Krauss 1965).

A modo de introducción de su larga disertación sobre la soberbia puso, al lado de un dibujo muy expresivo de Mingote, una cita del *Criticón* de Baltasar Gracián (Crisi XIII), lo que arroja una luz sobre la larga tradición que ha tenido la crítica en cuanto al orgullo (soberbia) español y por lo tanto se reproducirá a continuación:

La Soberbia, como primera en todo malo, cogió la delantera, topó con España, primera provincia de Europa. Percióla tan de su genio, que se perpetuó en ella, allí vive y allí reina con todos sus aliados: la estimación propia, el desprecio ajeno, el querer mandarlo todo y servir a nadie, hacer del don Diego y vengo de los godos, el lucir, el campear, el alabarse, el hablar mucho, alto y hueco, la gravedad, el fausto, el brío, con todo género de presunción; y todo esto desde el más noble hasta el más plebeyo (Gracián 1971: 212).

En las casi cien páginas que le dedicó Fernando Díaz-Plaja al pecado capital de la soberbia española, la contemplaba como la clave esencial para comprender la actitud que el español toma frente a la sociedad (Díaz-Plaja 1976: 21). Estaba de acuerdo con la tesis de Américo Castro, de que los judíos y los árabes habían importado el orgullo español y que por tanto era

---

<sup>4</sup> Le agradezco a Anne Kraume esta referencia.

una herencia apoyada en la fe que tenían de ser el pueblo elegido (Díaz-Plaja 1976: 21). Además condimentaba sus reflexiones con citas extraídas del mundo de la literatura española y de los dichos y proverbios españoles; de allí desarrolló, partiendo de los términos clave nobleza, religión e individualismo, una cavilación acerca de lo intelectual porque, según él, la incapacidad del español de entablar un diálogo –que ambas partes usaban sólo para la afirmación monológica del propio punto de vista (Díaz-Plaja 1976: 88 s.)– era un rasgo característico de la soberbia, algo en lo que el español se diferenciaba mucho de los demás europeos. En este inciso encontramos un panorama enriquecido con muchos ejemplos que se extiende desde la falta de ganas del español de escuchar al otro, hasta el volumen utilizado en las conversaciones y discusiones (Díaz-Plaja 1976: 91), sin importar el lugar en el que se reúna. Y no hay que pasar por alto: La soberbia para Díaz-Plaja, más que para Ortega, no es sólo un pecado capital famoso sino también bien amado.

Lo que me parece determinante en las reflexiones de Díaz-Plaja es el hecho de que todos sus ejemplos van enfocados a las especificidades de la convivencia (o, mejor dicho: la convivencia ibera). No importa, si se trata de un grupo de españoles que conversan sin más en un café en el extranjero con tanto grito y vehemencia que los demás huéspedes temen el inmediato acuchillamiento (Díaz-Plaja 1976: 91), o si se trata del menosprecio por parte de los intelectuales o portadores de conocimiento que ha observado Díaz-Plaja: los trozos de conversación “citados” abocetan con gran plasticidad cierta forma de convivencia, que ha sido copiada de la vida cotidiana en una oralidad fingida – y en esto se cimenta el éxito de este volumen.

Así Fernando Díaz-Plaja desarrolla a través del ejemplo de la soberbia y del orgullo (que no se pueden separar claramente ya que conforman una figura pendular) un modelo de la convivencia española valiéndose de giros lingüísticos contundentes extraídos de la realidad; un modelo que no destaca tanto por su crítica a un pecado capital, sino más bien por esa actitud humorística y autoirónica frente a un vicio tan apreciado. Sin embargo, todos estos ejemplos y reflexiones del intelectual español no necesariamente se limitan a la Península Ibérica: descubren las formas de comprensión y procedimientos de una pasión que está íntimamente relacionada con las formas y normas de comportamiento. Porque, por ejemplo no es un privilegio reservado a los españoles expresar juicios valorativos llenos de burla y soberbia sobre un libro que el implacable reseñador no ha ni siquiera ojeado (Díaz-Plaja 1976: 96).

### 3. El orgullo como elemento de inclusión de civilización

El orgullo o la soberbia como figuras pendulares de la convivencia no se pueden reducir –tal y como pudimos apreciar antes– a la dimensión de una virtud o un pecado capital.

Los párrafos introductorios a sus reflexiones en torno a la “Sociogénesis de los términos ‘civilización’ y ‘cultura’”, que le siguen al “Prefacio” del primer tomo de la obra *El proceso de la civilización* fechado en septiembre de 1936, Norbert Elias propone una definición del término civilización que me parece no ha perdido su encanto. Porque allí Elias comenta primero que este término puede referirse “a hechos muy diversos: tanto al grado alcanzado por la técnica como al tipo de modales reinantes, al desarrollo del conocimiento científico, a las ideas religiosas y a las costumbres” (Elias 1987: 57). Además, que se podría referir “a la forma de convivencia entre hombre y mujer, el tipo de penas judiciales o modos de preparar alimentos” por lo que casi no hay “nada que no pueda hacerse de una forma civilizada o de una forma incivilizada” (Elias 1987: 57). Elias, quien huyera de la barbarie nacionalsocialista al exilio, encontró una respuesta sorprendentemente sencilla, más no simplista a la aparente arbitrariedad del término civilización por él someramente abocetado:

Pero si se trata de comprobar cuál es, en realidad, la función general que cumple el concepto de ‘civilización’ y cuál es la generalidad que se pretende designar con estas acciones y actitudes humanas al agruparlas bajo el término de ‘civilizadas’, llegamos a una conclusión muy simple: este concepto expresa la autoconciencia del Occidente. También podría denominarse ‘conciencia nacional’. El concepto resume todo aquello que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar de ventaja a las sociedades anteriores o a las contemporáneas ‘más primitivas’. Con el término de ‘civilización’ trata la sociedad occidental de caracterizar aquello que expresa su peculiaridad y de lo que se siente orgullosa (Elias 1987: 57).

Aquí sólo podemos mencionar al margen la famosa diferenciación que Norbert Elias hiciera entre el empleo del término en inglés y en francés por un lado y por el otro, el uso de la palabra “civilización” en el ámbito de habla alemana. Mientras para los franceses e ingleses el término resume “el orgullo que inspira la importancia que tiene la nación propia en el conjunto del progreso de Occidente y de la humanidad en general”, el uso que se le da en alemán sólo describe “un valor de segundo grado”, o en cierto sentido la “superficie de la existencia humana” (Elias 1987: 57). Porque “la

palabra con la que los alemanes se interpretan a sí mismos, la palabra con la que se expresa el orgullo por la contribución propia y por la propia esencia, es cultura” (Elias 1987: 57).

Sin poder rastrear la virulenta discusión surgida en la primer mitad del siglo xx y constatada por Elias, acerca de la diferencia entre el término francés *civilisation* y la alocución alemana *Kultur*, entre el *esprit* francés y el *Geist* alemán<sup>5</sup> quisiéramos resaltar la insistente repetición del término “orgullo” por parte de Elias. El lexema aparece tanto en forma de sustantivo, como en forma de adjetivo (de éste se deriva el primero en la forma del alemán medio alto (Thurnherr 1998: línea 201)), y siempre está vinculado a la realización de una tarea o un logro en el pasado, cuyos efectos se extienden hasta el presente. Posee indefectiblemente una movilidad temporal específica (sobre todo retrospectiva), una vectoricidad temporal interior propia que está como quien dice inscrita en el lexema “orgullo” y orientada hacia el pasado.

A la definición del término de civilización –o en alemán, de cultura– valiéndose del orgullo que se siente por los logros propios, se podría contraponer una determinación del orgullo que se apoya en un contexto en cierto modo macrocultural; esto es, deducir el orgullo no de una simple afiliación al Occidente, sino más a sus propios perfeccionamientos y su acuñamiento. En los primeros párrafos tan importantes del primer capítulo de *Sobre el proceso de la civilización*, el término *orgullo* no tiene tintes negativos, sino que se enlaza con algo logrado por esfuerzo propio, aunque este logro – tal y como subraya Elias, no pone de relieve los logros de ciertos individuos concretos que se sienten afiliados a esta civilización occidental, sino aquellos de toda una comunidad. En lugar de un logro se podría hablar de un *behaviour*, que pone a estos individuos del lado de la civilización en el sentido positivo “sin importar si han realizado, logrado algo o no” (Elias 1987: 60).

¿Pero puede llenar de orgullo algo que no ha sido producido por uno mismo? Claro que sí –y podríamos aventurar la tesis de que ésta fue la variante que predominó a lo largo de prolongados períodos históricos– el orgullo por cierta procedencia u origen, la afiliación a cierta nación, tradición, religión. La forma de ver el orgullo propuesta por Norbert Elías, que asimismo incluye los términos de civilización y cultura, no solamente me

5 Véase en especial los trabajos de orientación empírica de Joseph Jurt (Jurt 1994: 329-345), (Jurt 1995: 1-16), (Jurt 2004: 25-44).

parece elucidadora para la perspectiva aquí desarrollada por el hecho de que se incluya explícitamente en el ámbito de aquello de lo que se puede enorgullecer el individuo, “la forma de convivir de hombre y mujer” (Elias 1987: 57) – y con ello la problemática de la convivencia. Porque más allá de este importante aspecto parece que el uso que le da Elias al término ‘orgullo’ prescinde de cualquier tipo de tinte negativo en cuanto a que no presupone o acarrea consigo la inferioridad de otras civilizaciones u otras culturas.

Quisiera mencionar otro aspecto que me parece importante en las consideraciones de Norbert Elias acerca del proceso de la civilización. Corresponde a la “naturalidad” (Elias 1987: 57) con la que los términos de civilización y cultura funcionan en el “uso interno de la sociedad a la que pertenecen” (Elias 1987: 57): aquella naturalidad con la que se manejan tácitamente los valores y las valoraciones que dificulta tanto el acceso al significado complejo de este término “a quien no forma parte de las sociedades en cuestión” (Elias 1987: 58). A la inversa, me parece que el orgullo también queda afectado por esta naturalidad en su manejo sobreentendido o tácito, porque él es el que marca la pertenencia a cierta comunidad que difícilmente se logra expresar en palabras y por lo tanto –tal y como sucede con el término de cultura–, no se puede transferir al inglés o al francés (Elias 1987: 58). Porque ¿no contiene el orgullo, cuando no se refiere a alguna realización propia, algo que es difícil de expresar por medio de palabras, aquel *je ne sais quoi* (véase para ello el estudio de Köhler 1966: 230 ss.) de una historia terminológica de lo incomprensible, que marca un “resto” irracional de importancia, que es inherente a toda afiliación?

Aquí me parece que tocamos una problemática central que no solamente afecta la civilización y la cultura, sino sobre todo el orgullo: la pregunta de la traducibilidad, no sólo de textos y libros individuales, sino de culturas enteras. ¿Se puede hablar de una traducibilidad de culturas?

Antes que nada debemos hacer hincapié en lo siguiente: la labor de traducir está vinculada de manera fundamental con la convivencia. El dicho del gran escritor brasileño João Guimarães Rosa de que la traducción significa convivencia (“traduzir é conviver”)<sup>6</sup> sin lugar a dudas alude directamente a esta relación central entre traslación y convivencia (no solamente) en el ámbito de habla portuguesa. Sin traducción, tanto en la interpre-

---

6 Esta cita del autor brasileño extraída de su correspondencia con Curt Meyer-Clason la pone de relieve (Murayani 2010: 123).

tación terminológica más amplia como también en su sentido literal, es difícil concebir una convivencia entre diferentes culturas. La actividad de la traducción, que en las sociedades actuales muchas veces se considera secundaria y marginal y además por regla general es mal remunerada, desde este punto de vista no arroja una luz muy positiva sobre la importancia que se le da en el siglo xx y principios del xxi a la trascendente dimensión de la convivencia entre las diferentes lenguas y culturas.

En su ensayo “Die Übersetzbarkeit der Kulturen” [La traducibilidad de las culturas], producto de una conferencia dictada en el año 1993, el renombrado sociólogo y teórico de las culturas Wolf Lepenies puso de relieve desde la perspectiva europea de que no siempre hubo ese menosprecio (por lo menos relativo) por la labor de traducción – en última instancia porque la traducción, en especial de textos literarios, se consideraba como un quehacer exigente y difícil:

*Im spanischen siglo d'oro [sic!], dem Goldenen Zeitalter, erlebte die Anerkennung der Übersetzerleistung ihren Höhepunkt: wer einen bedeutenden Text zum ersten Mal ins Spanische übertrug, durfte sich stolz, inventor, Erfinder, nennen (Lepenies 1997: 98).*

En el siglo d'oro [sic!], la Edad de Oro, el reconocimiento del fruto de la traducción alcanzó su culminación: quien tradujera por primera vez un texto al español, se podía nombrar con orgullo *inventor*.

L@s innumerables traductor@s podrían y pueden estar orgullos@s aún en la actualidad de sus logros,<sup>7</sup> pero: esta forma especial del escribir entre mundos que no se encuentra envuelta en el aura de la autoría, no goza del reconocimiento que le debería corresponder por parte de la sociedad. En sus reflexiones, Wolf Lepenies hizo hincapié con sobrada razón y con miras a la situación específica “en nuestra era de las migraciones, de los contactos culturales y los desplazamientos de las culturas”, de que la meta no es la “compaginación de las culturas”, sino “su traducibilidad esencial y recíproca” (Lepenies 1997: 101).<sup>8</sup>

Si contemplamos las relaciones universales entre las culturas desde el punto de vista de la traslación y traducibilidad, saltan a la vista las perseverantes asimetrías que han resultado de la milenaria expansión militar, económica, biopolítica y cultural de Europa. Podríamos hablar en términos de Lepenies, de un privilegio de la traducibilidad de ciertas lenguas y naciones

7 Véase para ello el tercer capítulo “Translationen” en Ette (2005: 103-121).

8 [La traducción es literal, RSM]

européas, en tanto se toma en consideración el hecho de que ciertas naciones “pudieron obligar a otras culturas a articularse en un idioma foráneo, esto es, servirse de la lengua privilegiada de una potencia superior” (Lepenies 1997: 101).

En estas consideraciones tan dilucidadoras me parece muy importante poner de relieve de que no solamente se ha acentuado y se sigue acentuando la problemática de la traducibilidad en el contexto de los procesos diferenciadores y desdiferenciadores en incremento (Lepenies 1997: 109), sino que también se han agravado “las diferencias entre las regiones [die Differenzen zwischen den Regionen] en el plano de la sociedad universal – esto es, la comunidad de estados a nivel mundial (Lepenies 1997: 110). De allí resulta para el autor de *Das Ende der Naturgeschichte* el siguiente corolario:

*Das Hauptproblem liegt daher längst nicht mehr darin, wie wir die Annäherung der Kulturen befördern, sondern vielmehr darin, wie wir ihre Differenziertheit bewahren. Als im 18. Jahrhundert sowohl Rousseau wie auch Herder aufriefen, es gäbe in Europa keine Deutschen, Franzosen oder Engländer mehr, sondern nur noch Europäer, da war dies kein Jubelruf sondern ein Wehgeschrei: Der deutsche wie der Franzose [sic!] beklagten die drohende Entdifferenzierung der europäischen Kulturen. Erst seit kurzem wird unser Bewusstsein für die Notwendigkeit geschärft, weltweit die Unterschiede der Kulturen aufrechtzuerhalten und uns zugleich friedlich miteinander zu verständigen (Lepenies 1997: 110).*

El problema principal, por tanto, ya no radica en la manera en la que fomentamos el acercamiento de las culturas, sino más bien en la forma cómo podemos conservar su diferencia. Cuando en el siglo XVIII tanto Rousseau como Herder proclamaron que en Europa ya no había alemanes, o franceses o ingleses sino solamente europeos, no fue un grito de júbilo sino un lamento. El alemán y el francés se quejaban de la amenazante desdiferenciación de las culturas europeas. Apenas desde hace poco se ha aguzado nuestra conciencia por la imperante necesidad de mantener vivas las diferencias entre las culturas alrededor del mundo y asimismo fomentar el entendimiento pacífico.

No soy de la opinión de que en la actualidad haya que “conservar” o “mantener vivas” las diferencias culturales, ya que las culturas son sistemas en alto grado dinámicos y dables al desarrollo, que no se pueden ‘conservar’ o congelar en cierta condición, ni tampoco se les puede manipular paternalistamente desde algún sitio, ni desde los Estados Unidos ni desde Europa. El desafío al que se enfrenta esta nuestra fase de globalización actual, con sus procesos diferenciadores y desdiferenciadores que corren a la par, con la homogenización cultural y la heterogenización transcultural, consiste en crear las condiciones idóneas para una convivencia a escala mundial, que nos permita convivir en paz y conservando la diferencia cultural.



Es precisamente en este contexto de una convivencia a nivel global, a la que no solamente se aspira sino que es imprescindible para la supervivencia de la humanidad, donde surge la pregunta sobre la traducibilidad de las culturas, a pesar del hecho de que las cuatro fases de la globalización acelerada (véase Ette 2004: 169-184) únicamente han globalizado lenguas occidentales (desde el español, el portugués, pasando por el latín y el francés hasta el inglés) y las ha dotado con privilegios de traslación temporalmente determinados.

En el momento en que, partiendo de las famosas premisas acuñadas por Walter Benjamin en su ensayo “Die Aufgabe des Übersetzers” [La tarea del traductor], no veamos el logro esencial del traductor en el hecho de hacer desaparecer las diferencias (culturales, lingüísticas, históricas y sociales) entre el ‘original’ y la ‘traducción’, sino de llevar y trasladar esta diferencia a la lengua a la que se quiere traducir, entonces surge la posibilidad de reconocer las diferentes lenguas (y culturas) “del mismo modo que los trozos de la vasija puedan reconocerse como fragmentos de un lenguaje superior” (Benjamin 1971: 139) y evitar así una simple relación de alteridad entre ‘nuestra’ lengua y cultura y las ‘otras’. Una concepción de tal índole parte de una traducibilidad translingüe, que descansa asimismo en la no-disponibilidad en las otras lenguas.

Estas reflexiones nos llevan a la terrible conclusión de que no se puede acceder sin dificultad a la lengua y la cultura del otro que tampoco nos son disponibles. La traducción no se convierte en el limpiador que se le aplica a un cristal de ventana que se ha opacado o, mejor dicho, ha sido manchado por las palabras. Tampoco se puede convertir en la portadora de una desdiferenciación y homogenización general y universal. Sin embargo, es la condición esencial para una comunidad, que ya se perfila en la imagen benjaminesca de los trozos de la vasija rota. Allende la asequibilidad y apropiación del otro, la traducción se puede comprender como aquella técnica cultural que nos permite desarrollar técnicas de inclusión específicas que no se dejen someter a la figura pendular de Todorov y no borren la otredad del otro ni en favor de una supuesta identidad ni fijen (por escrito) (*fest-schreiben*) las diferencias de lenguas y culturas (lo cual inmediatamente se convertiría en relaciones de inferioridad y superioridad). El traducir ensaya y desarrolla posibles potenciales de la convivencia.

En este sentido, la verdadera traducción no es lo propio y mucho menos la apropiación del otro, sino más bien algo propio que se presta para el otro o le es afín. En palabras de Benjamin: “Porque en cierto grado todas

las grandes escrituras, en más alto grado empero las sagradas, contienen entre líneas una traducción virtual” (Benjamin 1971: 143). El orgullo que se siente de la propia escritura por lo tanto ya contiene su propia traducibilidad a otros contextos lingüísticos, históricos, sociales y culturales.

Por eso, en el sentido que aquí le da Benjamin, cada lengua y cada cultura –aunque se oriente de la forma más militante en una construcción identitaria exclusiva y excluyente– se convierte en parte de una comunidad universal, precisamente porque guarda en sí su propia traducción y traducibilidad. Sin lugar a dudas, una de las tareas primordiales de la traducción y asimismo de la filología es incrementar la traducibilidad inherente a ellas como un mecanismo de la inclusión, de la formación de comunidades lingüísticas y culturales que se trasciendan a sí mismas.

Si trasladamos esto a la diferenciación entre las alocuciones *homolingües* y *heterolingües* (*homolingual address/heterolingual address*) desarrollada por Naoki Sakai (en tanto la primera es “a regime of someone relating herself or himself to others in enunciation whereby the addresser adopts the position representative of a putatively homogeneous language society” (Sakai 2009: 3 s.) y la segunda desde un inicio enfoca al múltiple y políglota público lector y escuchas) entonces se crea una situación transcultural compleja, en la que se toman en consideración y ‘traslucen’ las diferentes lenguas de una comunidad multilingüe. Las lenguas y las culturas contienen siempre las reglas de su propia traducibilidad y las generan siempre de nuevo en un proceso inconcluso de la convivencia lingüística.

Que el fomento y el desarrollo de situaciones de tal índole debe perfilar un modelo de civilización o de cultura, que en el sentido de Norbert Elias no solamente justifique un orgullo productivo de lo logrado y alcanzado, me parece ser una de aquellas “naturalidades” que no obstante tienen que convertirse todavía en naturalidades reales. En este nivel se podría convertir la relación aquí abocetada entre orgullo y convivencia en el desarrollo obligatorio de un orgullo sobre la convivencia.

## II

## 4. Orgullo por lo difícil de lo poli-lógico

Ya las palabras introductorias de la primera ponencia de las cinco que expondría el poeta, novelista y ensayista cubano más famoso del siglo xx los días 16, 18, 22, 23 y 26 de enero de 1957 en el *Centro de Altos Estudios del Instituto Nacional de Cultura* con sede en La Habana, tratan de definir aquella categoría que siempre ha sido motivo de crítica en sus textos en prosa y en su poesía, de estructuras tan complejas: lo difícil. Lezama aborda con arrojo el tema de lo que causa esfuerzo:

Sólo lo difícil es estimulante; sólo la resistencia que nos reta es capaz de enarcar, suscitar y mantener nuestra potencia de conocimiento, pero en realidad, ¿qué es lo difícil? ¿lo sumergido, tan sólo, en las maternas aguas de lo oscuro? ¿lo originario sin causalidad, antítesis o logos? Es la forma en devenir en que un paisaje va hacia un sentido, una interpretación o una sencilla hermenéutica, para ir después hacia su reconstrucción, que es en definitiva lo que marca su eficacia o desuso, su fuerza ordenancista o su apagado eco, que es su visión histórica (Lezama 1969: 9).

En este *incipit* que introduce los textos de las ponencias, que el propio Lezama Lima recoge bajo el título *La expresión americana*, de una estructura nada sencilla, sale a relucir en el nivel gramatical y estilístico, así como también en el temático y el argumentativo, que lo que destaca en un paisaje es lo que está en movimiento y en *devenir* y no su composición o estatismo; elementos que gracias a su franqueza y apertura sensual y semántica atraen más al ensayista de *Confluencias* (Lezama 1988). Pero ¿qué quiere decir con lo difícil, alocución sobre la cual se concentra desde el principio todo el orgullo del ensayista?

Precisemos: el poeta se concentra en lo *estimulante*, en el estímulo que activa el pensamiento y lo pone en movimiento y no se centra en primera instancia en la llegada, en la fijación y determinación (*Fest-Stellen*). Así, el “conocimiento poético” (Lezama 1988: 116) no es un conocimiento estable, fijo para siempre, sino más bien un entendimiento altamente dinámico, casi un torbellino del saber, que le debe el impulso de movilización a lo difícil. Por eso, se le antepone a las cinco conferencias reunidas en este volumen una alocución móvil e insistente que nunca llegará a definir la médula del término: *sólo lo difícil es estimulante*.

El “conocimiento poético” al que constantemente recurre Lezama Lima, por lo tanto se dejaría comprender más adecuadamente como una forma del conocimiento, que propaga un conocer, sin llegar al término mismo, que se especializa en no estar especializada en ninguna forma del conocimiento. Socava así normas del saber de lo científico, sin excluir sus formas de conocimiento. Porque sus fundamentos se orientan poli-lógicamente en la copresencia y más aún, en la convivencia de las más diversas lógicas: apuntan a una inclusión y no a una exclusión.

Para un saber de tal índole es de gran envergadura el tratamiento que Lezama Lima le da al paisaje. Es un paisaje transarchipiélico: islas en el espacio y en el tiempo, unidas globalmente. Este paisaje aparece una y otra vez en las primeras páginas y asimismo en el transcurso de *La expresión americana*, para conformar un *paisaje de la teoría*<sup>9</sup>, que no trata de fijar y sujetar ni la isla de Cuba, ni el continente americano, si las trayectorias históricas, ni su eco desvanecido, *la visión histórica*.

Obviamente este paisaje no se limita a ser el territorio de cierta cultura, de una única cultura. Más bien se deja comprender como el programa generador de lo futuro, como un modelo en constante cambio para crear un pensamiento y una acción que no están sujetos a un sólo punto de vista, sino que encuentra y proyecta prospectivamente y sin cesar nuevos horizontes.

En el juego con estos paisajes de la teoría, la literatura resulta ser un espacio experimental de ensayo y también como un espacio dinámico del conocimiento basado en la intuición de que lo pasado apunta prospectivamente y siempre cambiantes perspectivas hacia lo futuro. En tanto se vuelve pensable lo imaginable, lo pensable escribible y lo escribible, publicable le abre tanto a lo vivenciable como a lo vivible nuevos horizontes. Es precisamente aquí, así se podrían interpretar las formulaciones del íncipit, la literatura es una forma en devenir, forma de conocimiento de aquellas formas del conocimiento que se sienten consagrados a la vida y no se encuentran sujetos a una estática rígida de lo territorial.

Sin haber ido personalmente a la India o a Egipto, a China o a París, el poeta cubano escribía desde su isla, desde la biblioteca insular de su casa en la calle de Trocadero No. 162<sup>10</sup>, para colocar lo que él denominaba la “expresión americana” bajo el signo de un orgullo por la multirrelaciona-

9 En referencia a este concepto véanse el capítulo 1 (dritte Dimension des Reiseberichts), 2 y 11 de (Ette 2001a).

10 Véase para ello el contundente libro de (Ugalde 2011)

lidad universal. Para el líder del grupo *Orígenes*, el orgullo por lo difícil no es el orgullo de “lo propio puro” que se ha construido, sino el orgullo que siente el americano por la capacidad de crear una convivencia entre las más disímiles tradiciones y formas de vida culturales. Porque no sólo están presentes de la forma más vital en el cosmos americano en tanto hemisferio unido, el mundo occidental, sino también los mundos africano y asiático.

Sin lugar a dudas, se encuentra en la trayectoria de un pensamiento hispanoamericano, que ya se perfilaba en las formulaciones del intelectual y ministro de Educación José Vasconcelos en los años veinte del siglo xx, entanto en el pensamiento del mexicano del otrora país hispano se manifestaba ya una raza cósmica. Ella se encuentra bajo el signo de las cuatro etapas históricas que la anteceden:

Tenemos entonces las cuatro etapas y los cuatro troncos: el negro, el indio, el mogol y el blanco. Este último, después de organizarse en Europa, se ha convertido en invasor del mundo, y se ha creído llamado a predominar lo mismo que lo creyeron las razas anteriores, cada una en la época de su poderío. Es claro que el predominio del blanco será también temporal, pero su misión es diferente de la de sus predecesores; su misión es servir de puente. El blanco ha puesto al mundo en situación de que todos los tipos y todas las culturas puedan fundirse. La civilización conquistada por los blancos, organizada por nuestra época, ha puesto las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado (Vasconcelos 1992: [fragmento 1925] 88).

Si el orgullo que siente Vasconcelos de poder considerarse un americano en el sentido hemisférico se enfoca hacia la fusión y la aleación de las diferentes “razas” (consideradas como tales desde el punto de vista cultural), entonces Fernando Ortiz, coetáneo y compatriota de Lezama Lima, desarrolla el término “transculturación”, una alocución que nace en oposición al término angloamericano “aculturación” y que no busca una condición estable de esta amalgama. Así, el gran antropólogo cubano afirma en su obra fundamental *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*, publicada en 1940 lo siguiente:

Hemos escogido el vocablo transculturación para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida (Ortiz 1978: 93).

Por lo tanto, aquí se habla de la complejidad de las formas de *vida*, que no se podrían comprender utilizando la tesis de la aculturación en tanto asimilación por parte de una cultura guía, sino sólo se puede describir adecuadamente desde la comprensión del movimiento que curza las diferentes culturas. Con el neologismo transculturación, Fernando Ortiz supo llevar a término esta nueva forma de comprensión y asimismo logró crear un fundamento para nuevas formas y normas de vida para la convivencia.

Ante este telón de fondo se puede comprender con facilidad de que el antropólogo cubano no quiere describir las formas de vida y de expresión de Cuba como deficitarias o incluso inferiores frente a Europa como, sino que ve en el fenómeno mismo de la transculturación la clave para la comprensión de una cultura de alta complejidad, que no se puede reducir a *una* procedencia, a *una* tradición cultural.

Dicho de otra manera: el análisis del proceso civilizatorio descrito aquí con cierta profundidad desemboca ineludiblemente en el orgullo que se siente por la complejidad de una cultura que es producto de un cruce o más bien de una convivencia de todas las culturas; una convivencia muchas veces forzada y marcada por las migraciones. Así no sorprende que el último capítulo de su volumen pone de manifiesto el orgullo que siente el cubano, de que el tabaco cubano, resultado concreto de este proceso transcultural, indudablemente es el mejor del mundo (Ortiz 1978: 431). A la vez dice al final de lo que es la parte principal de este *contrapunto cubano* acerca de la “trinidad” del tabaco, del azúcar y del alcohol:

Acaso canten un día los vates del pueblo de Cuba cómo el alcohol heredó del azúcar las virtudes y del tabaco las malicias; cómo del azúcar, que es masa, tiene las energías y del tabaco, que es selecto, la inspiración; cómo el alcohol, hijo de tales padres, es fuego, fuerza, espíritu, embriaguez, pensamiento y acción (Ortiz 1978: 88).

De estos interminables movimientos de cruce por todas las culturas, de la imbricación de todas las culturas se alimenta el conocimiento poético de alguien como José Lezama Lima; un conocimiento que sólo se logra comprender como una configuración transarchipiélica desde el punto de vista de la historia del movimiento y no desde la historia del espacio. Dicha configuración convierte la isla de islas (Ette 2001b: 9-25) en aquel espacio de movimiento al que no se puede inmovilizar. No hay ningún punto fijo en el que se pueda “fest-machen” sujetar este movimiento transhistórico y transcultural, a no ser que fuera en la línea del horizonte: “Dichosos

los efímeros que podemos contemplar el movimiento como imagen de la eternidad y seguir absortos la parábola de la flecha hasta su enterramiento en la línea del horizonte” (Lezama 1988: 429). La *potencia de conocimiento* como forma del conocimiento y forma de vida de lo difícil de la que se hace mención en el íncipit del volumen de ensayos, sólo se puede impulsar, si interconecta las más disímiles culturas, tradiciones de pensamiento y de escritura y relaciona la acción inacabable del *enarcar* —utilizando una vez más una alocución del íncipit— con la dimensión, no únicamente de la convivencia pasada, sino también la futura. En esto radica una buena parte de la programática, así como de la fuerza vital y la capacidad de impacto de *La expresión americana*.

El orgullo, que evidentemente recorre los textos del antropólogo cubano Fernando Ortiz y los del poeta cubano José Lezama Lima, es el orgullo por las posibilidades de una convivencia (seguramente difícil), que no es resultado de una lógica de la exclusión o de la aculturación, sino de una lógica de la inclusión. Ambos son grandes admiradores del poeta, ensayista y revolucionario cubano, José Martí y por tanto se refieren a aquel orgullo al que con tanta elocuencia se alude en el ensayo *Nuestra América*, publicado el 1 de enero de 1891 en *La Revista Ilustrada de Nueva York*:

Ni, ¿en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles? De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas (Martí 1975: 16).

La metafórica de inclusión de Martí, que en los renglones que le siguen se levanta contra el soberbio que se aprovecha de las repúblicas de Nuestra América para su propio bien (Martí 1975: 16), convierte una patria supranacional en objeto de un orgullo que se apoya en los logros del pasado. A su vez se convierte en punto de arranque de un desarrollo libre en la posteridad, que tiene como meta la unidad en la multiplicidad, ya que habla en plural de *nuestra*, y en singular de *América*. Fernando Ortiz y quizás con mayor ímpetu, José Lezama Lima, le otorgaron a este pensamiento una multidimensionalidad transcultural y mundial, en la que se apoya el orgullo por un proceso civilizatorio que apunta hacia lo venidero, el tiempo futuro. Y aquí no se hace referencia al “continente del futuro” de Hegel.

Así, en el último ensayo de *La expresión americana* se encuentra aquella risa abismal, con la que se mofa el pensador cubano de Hegel y su retórica

de la exclusión y, como él mismo confiesa lo hace con el “propósito de burlarlo” (Lezama 1969: 177). En su *Philosophie der Weltgeschichte*, Hegel sólo tomó en consideración al criollo blanco (Lezama 1969: 178) y desdénó completamente el “continente negro”, ya que lo estimaba incapaz de cualquier progreso y formación (Lezama 1969: 179). Lezama Lima pudo librarse de semejantes concepciones en su balance crítico al referirse a la *expresión americana*: “Bastará para refutarlo, aquella épica culminación del barroco en el Aleijandinho, con su síntesis de lo negro y de lo hispánico.” (Lezama 1969: 179) ¿Por qué aparece aquí de pronto la alusión a aquel artista que tanto tiempo había pasado desapercibido, quien en Brasil había creado una visión transcultural del barroco?

No es casualidad, que el punto de vista del Señor Barroco<sup>11</sup> quien, como representante del barroco americano siempre ha encarnado la diversidad de los mundos con sus simultáneas (aunque asimétricas) relaciones de intercambio y transferencia, se convierta aquí en el crucero para el orgullo del americano por sus propias tradiciones transareales, que se han podido desarrollar en su existencia autónoma, trascendiendo en mucho las ficciones hegemónicas europeas de procedencia hegeliana y posthegeliana. En el barroco hispano-americano, según el impulsor de esta estética neobarroca, llegó a darse aquella forma densificada de la convivencia entre las diferentes tradiciones culturales que desembocó en una productividad artística tanto en la arquitectura como en la escultura, en la pintura y en la literatura tan descomunal, que hay pocas épocas que puedan competir con ella. En Lezama Lima, la expresión americana sigue precisamente esta lógica de la inclusión y apunta hacia una convivencia en el futuro bajo el signo de lo poli-lógico. Que un procedimiento de tal índole, una lógica de lo polilógico se iba a considerar complicada y difícil de comprender, sólo iba a ser un estímulo para el orgullo de Lezama Lima de seguir adelantando en lo difícil.

## 5. Orgullo por la inclusión o por la exclusión

Después de que la historia permaneciera hasta mediados de los años 80 en el “estado cristalino de la “posthistoria””, en el que parecían agotadas

---

11 Véase para ello el segundo ensayo en *La expresión americana*, “La curiosidad barroca”.



todas las posibilidades, congeladas todas las alternativas, a finales de los 80 había “entrado de nuevo en movimiento” o, como lo comentara casi con júbilo Jürgen Habermas: “se ha acelerado, ha llegado incluso a recalentarse” (Habermas [1990] 1992: 632).<sup>12</sup> En esta situación histórica, en la que da principio la cuarta fase de globalización acelerada que, ante el telón de fondo de la caída del muro y las corrientes masivas de migraciones planteaba nuevos desafíos a la unificación de Europa y a la convivencia, el filósofo alemán comenzó a sopesar las posibilidades y alternativas que se le presentaban y que irían a ser importantes para el postrer desarrollo de la Comunidad Europea o la Unión Europea. Después de una somera revisión crítica del devenir histórico del término “nación” llegó a una proposición que iba a ser motivo de discusiones críticas:

Sin embargo, el ejemplo de sociedades multiculturales como Suiza y los EEUU, muestra que una cultura política en la que arraiguen los principios constitucionales no tiene por qué apoyarse sobre su origen étnico, lingüístico y cultural común a todos los ciudadanos. Una cultura política liberal constituye sólo el denominador común de un patriotismo constitucional que agudiza el sentido de la multiplicidad y de la integridad de las formas de vida coexistentes en una sociedad multicultural (Habermas [1990] 1992: 642).

Aunque no se esté de acuerdo aquí con los términos y definiciones utilizados en relación con lo “multicultural” o con la “identidad nacional”, es provechosa la dirección encauzada, en tanto se buscan nuevos fundamentos y razonamientos para una sociedad que no se apoya en ninguna unidad étnica, lingüística y cultural, y esta reorientación era y seguirá siendo necesaria para el desarrollo de una comunidad supranacional en Europa. ¿En qué puntos de referencia, qué valores puede o se debe orientar el futuro camino de Europa? ¿Cómo se le podría “prestar un alma a Europa”, usando términos que se oyen con frecuencia en la actualidad?

En el debate político en torno a la alocución del patriotismo constitucional se ha luchado, tomando como base los argumentos de Dolf Sternberger, en qué medida se trataba aquí del procesamiento de una pérdida – de una renuncia de una unidad para mantener la libertad (Fuhr 2007:

12 Traducción extraída del texto de una conferencia impartida en el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid), traducida por Francisco Colom González. Ciudadanía e identidad nacional. Reflexiones sobre el futuro europeo. <[www.proyectos.cchs.csic.es/politicas-migratorias/sites/proyectos.cchs.csic.es/politicas-migratorias/files/Ciudadania\\_e\\_identidad\\_nacional\\_-\\_Traduccion.pdf](http://www.proyectos.cchs.csic.es/politicas-migratorias/sites/proyectos.cchs.csic.es/politicas-migratorias/files/Ciudadania_e_identidad_nacional_-_Traduccion.pdf)> (20.06.2011).

5).<sup>13</sup> En el contexto de estas discusiones se podría comprender la interpretación de Jürgen Habermas sobre el patriotismo de hecho como una “promisión política derivada del hundimiento del estado nacional alemán” (Fuhr 2007: 5), en tanto Auschwitz se convierte en “fuente negativa de una autoconciencia alemana postnacional e incluso antinacional, de una identidad que también podría revestirse de orgullo” (Fuhr 2007: 5). Sin duda: la *autoconciencia* en Norbert Elias (Elias 1987: 57) y también en Jürgen Habermas guarda en sí una clara semántica del orgullo, aunque por motivos históricos no se nombra ni se descubre. Una mirada a la historia de la terminología (Thurnherr 1998: línea 201) nos devela que autoconciencia y orgullo mantienen una gran cercanía semántica el uno del otro.

Independientemente de si es acertada la opinión según la cual la consideración habermasiana en torno al patriotismo constitucional se ha convertido “indefectiblemente” en “la característica del estilo intelectual imperante en la República Federal Alemana de los 80” (Fuhr 2007: 6), me parece básico el hecho de que la autoconciencia propagada con tanta contundencia por Habermas siempre apunta a una acción, a una configuración de futuro, tal y como resalta en sus reflexiones de 1990 en torno a “ciudadanía e identidad nacional”. En el centro se encuentra la conformación de una autoconcepción político-cultural:

Para ello se precisa menos la certidumbre sobre un origen común en el medioevo europeo que una nueva conciencia política que se corresponda con el papel de Europa en el mundo del siglo XXI. La historia mundial sólo ha concedido hasta ahora a los imperios en ascenso o en decadencia *una* sola oportunidad. Esto ha sido así tanto en el caso de los imperios del Mundo Antiguo como en el de los estados modernos (Portugal, España, Inglaterra, Francia y Rusia). Como excepción a la regla, Europa tiene ahora en su conjunto una segunda oportunidad que, obviamente, no podrá ser ya utilizada al estilo de la vieja política del poder, sino sólo desde las renovadas premisas de la comprensión y del aprendizaje de otras culturas (Habermas [1990] 1992: 651).

El juego semántico con los términos autocomprensión (*Selbstverständnis*), autocerteza (*Selbstvergewisserung*) y autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) lleva aquí a la formulación de un análisis prospectivo, una esperanza, en la que la segunda oportunidad no-imperialista descansa en una doble inclusión: en una unión que integra los “viejos” estados nacionales euro-

---

13 Le agradezco una vez más a Anne Kraume por haberme facilitado el dato.

peos y una concepción que se apoya en las experiencias de otras culturas para incluirlas en una Europa polimorfa y –apoyándonos en lo dicho por Fernando Ortiz– transcultural. Asimismo resuena en esta proclamada autoconciencia la dimensión del orgullo que aparece en otra cita de Habermas (Fuhr 2007: 6). Según mi opinión, aquí será importante rellenar y reorientar el ‘invento’ y el contenido semántico del término “patriotismo constitucional”.

Me parece que tanto aquí como también en Norbert Elias se puede más que sólo vislumbrar una dimensión del orgullo, que hasta ahora no ha jugado un papel importante en la historia de la terminología y en la discusión. Los ‘hallazgos’ semánticos en los matices de significación de una historia del término ‘orgullo’, no solamente podrán ser complementados por medio de innovativos ‘inventos’, sino asimismo modificados – también en el sentido de una filología prospectiva a la que ya no importa la calamitosa diferenciación realizada por Charles Percy Snow entre las *Two Cultures*, al considerar las ciencias naturales para lo venidero y las ciencias filosóficas y culturales para lo pasado.<sup>14</sup>

Porque de lo que se trata es de la dimensión del futuro, de lo prospectivo. Si Jürgen Habermas al final de sus reflexiones se refiere a que allende “la caravana del chovinismo del bienestar” (Habermas [1990] 1992: 659) se está perfilando ya el camino hacia un “estatus cosmopolita”, que “ya hoy se configura en las comunicaciones políticas a nivel mundial” (Habermas [1990] 1992: 659) entonces se hace patente con toda cotundencia que en este sitio la perspectiva histórica se abre hacia lo históricamente prospectivo, para poder confeccionar el futuro bajo el signo de un orgullo consciente de sus potenciales.

Ahora bien, tal remodelación del término “orgullo” se topa con dos problemas: por un lado, la vectoricidad temporal interior del orgullo es retrospectiva y remite al orgullo por haber logrado algo en el pasado remoto o cercano o algo que nos ha venido desde la historia; y por otro lado, que en esta terminología predominan no tanto los mecanismos de inclusión como más bien los de exclusión. Para ello daremos un breve ejemplo.

Hans Ulrich Gumbrecht remite en sus reflexiones en torno al orgullo y los límites de lo tolerable, que orgullo es una palabra “de poco uso” y allí donde aparece, suena “desmedido, pretencioso y muy conservador”

<sup>14</sup> En cuanto a las perspectivas de una filología prospectiva véase el capítulo introductorio en (Ette 2010).

(Gumbrecht 2007: 681). Ante el telón de fondo de una “historia de la terminología pobre en momentos de cambio interesantes” Gumbrecht hace hincapié en “un aspecto más bien sorprendente” que algunas palabras más adelante se condensa en una definición: “El orgullo surge reactivamente, el orgullo surge a raíz de las provocaciones y las exigencias de un poder jerárquicamente superior” (Gumbrecht 2007: 681). ¿Qué significa esto?

Aparte de que el romanista, que lleva casi dos décadas enseñando en los Estados Unidos, incluyera esta disposición en el texto en forma de pretexto para darle forma a la anécdota autobiográfica que le sigue, esta formulación no solamente es interesante porque define el orgullo como categoría de una convivencia bajo el signo de relaciones asimétricas de poder, sino también porque esta conflictividad reactiva del orgullo –que obviamente está lejos de cubrir todo el espectro significativo del término– dota el punto de vista retrospectivo con una lógica que margina y excluye al otro. La historia de Caín y Abel, que Gumbrecht toma como ejemplo explicativo muestra, cuán homicida puede terminar esta variante del orgullo que enfoca en su ensayo.

En dimensiones un poco más modestas que en el Viejo Testamento se mueve el orgullo de forma reactiva, por ejemplo, cuando las exigencias no vienen de Dios, sino del poder o de la sociedad que ofensivamente se acerca con ellas al individuo. En el ejemplo que da Gumbrecht sucede cuando el recargo de solidaridad se le sigue cobrando a aquellos que ya no pertenecen a la comunidad solidaria de la República Federal de Alemania (Gumbrecht 2007: 687), o cuando “los fumadores naturalmente tienen que tomar en consideración y respetar a los no fumadores, los sanos a los enfermos, los dotados a los menos dotados” (Gumbrecht 2007: 688). El escenario del terror se va extendiendo, porque “desde hace mucho ha empezado a imponerse esta mentalidad en las dimensiones transnacionales y transculturales” (Gumbrecht 2007: 688). La presión “de estar siempre abiertos para los más variados fenómenos y exigencias de la alteridad” (Gumbrecht 2007: 690) ha aumentado considerablemente. En el fondo, prosigue Gumbrecht, sus reflexiones solo pretenden “evidenciar la potencia del orgullo como un dispositivo, por medio del cual, desde la perspectiva individual, se puedan mantener a distancia las exigencias externas” (Gumbrecht 2007: 690).

Así, el orgullo ha sido modelado como categoría de la convivencia, aunque de una convivencia que bajo la presión de las llamadas exigencias exteriores y bajo el signo de lo reactivo, fortalece el derecho del individuo a

sustraerse no solamente a intervenciones en la esfera privada, sino también a obligaciones de solidaridad social legitimadas democráticamente.

La “reactivación de una postura y de un valor que tuvieron su auge en los siglos premodernos y de la temprana modernidad” (Gumbrecht 2007: 690), practicada aquí con cierto cinismo, apunta hacia la construcción de un orgullo –esto lo ponen de relieve los ejemplos expuestos en el ensayo de tinte provocador– que se opone a cualquier formación de comunidades solidarias, que pretenden incluir a los discapacitados en la sociedad, integrar a los menos dotados en una comunidad de aprendizaje, aceptar estados menos ricos en una comunidad de estados. No importa tanto si consideramos conservador o no tal interpretación del término orgullo (Gumbrecht 2007: 690), porque aquí el orgullo se vincula con aquella mentalidad, para la que Jürgen Habermas logró encontrar esta bella fórmula de la “caravana del chovinismo del bienestar” (Habermas [1990] 1992: 659) – precisamente el orgullo por las posesiones y pertenencias.

## 6. Orgullo por la convivencia como valor nuevo

Cuando me preguntaron si quería participar en una conferencia sobre el orgullo, en el contexto de ‘las políticas de la crítica’, primero revisé mis apuntes en busca de notas que en algún momento hubiera hecho sobre el tema. No lo había hecho. ¿No probaba esto lo dicho por Hans Ulrich Gumbrecht, de que el orgullo era una postura perteneciente al pre- o el temprano modernismo y por ende representaba un valor cuyo auge ya había pasado?

No comparto esta opinión. Al contrario: podría tener delante de sí sus mejores tiempos, aunque ya no de aquel modo que hasta ahora había predominado y que descansaba en los mecanismos de exclusión de los más diferentes tintes – ya sea aquellos de la procedencia noble, del nivel, del sueldo más alto, la afiliación a la única religión que causa dicha, la pertenencia a un continente ‘civilizado’ o cualquier otro tipo de distinción. Esta clase de orgullo nunca se terminará, pero tampoco hay bases en ella para el futuro.

En sus reflexiones en torno al orgullo del escritor, Roland Barthes encontró una fórmula sencilla como respuesta a la pregunta de qué es lo que se entiende por orgullo, en su cátedra acerca de *La Préparation du roman* el

15 de diciembre de 1979: el orgullo (*l'orgueil*) es un “vieux mot, mais pas forcément vieille chose” (Barthes 2003: 223). Sin embargo, no se podría decir del orgullo, lo que Barthes sostenía acerca del discurso amoroso al principio de sus *Fragments d'un discours amoureux*: “que le discours amoureux est aujourd'hui d'une extrême solitude” (Barthes 1995: 459).

Esto no tiene nada que ver con la circunstancia de que no es tan infrecuente el uso del lexema “orgullo” ya sea como sustantivo o como adjetivo: que uno a veces se sienta orgulloso a finales del año por lo que se ha logrado, que los padres generalmente están orgullosos de sus hijos y que uno, después de las peores derrotas se pueda retraer al último rincón de la propia dignidad y formular, de que al fin y al cabo uno también tiene su orgullo. Asimismo, el discurso político se sirve de este vocablo, aunque en Alemania hay motivos históricos que han llevado a que por mucho tiempo se usara el término con cautela y moderación. El lexema ‘orgullo’ seguramente no es ubicuo, aparece en el uso cotidiano con más frecuencia de lo que se cree – también en Alemania.

Aquí, las llamadas de atención de partes políticamente interesadas, de sentirse orgulloso de ser alemán tienen como modelo otros países en los que, como por ejemplo en Francia o Suiza, en España o en los Estados Unidos, hay un profundo orgullo nacional. Un vínculo típico entre un latente orgullo nacional y un orgullo agudo a raíz de un gran logro se dio por motivo de la salvación de los 33 mineros que el 13 de octubre de 2010, bajo circunstancias externas y la presencia masiva de la prensa internacional fueron devueltos a la superficie. Al lado de este movimiento hubo una enorme ola de orgullo que pasó por un país que políticamente está muy dividido; una ola que creció tanto en la prensa chilena que podía dar miedo.<sup>15</sup> Aún en el discurso del presidente Piñera con motivo de la 65. Asamblea General de las Naciones Unidas en Nueva York poco tiempo después, no podían faltar las alusiones al orgullo chileno. El acento enfático puesto

15 Le agradezco a Leonor Abujatum la recopilación de las citas extraídas de la avalancha de formas de expresión del orgullo en la prensa chilena. Por ejemplo en *El Mercurio* (Santiago de Chile) encontramos una notable aglomeración de expresiones como “orgullo nacional”, “orgullo por el paisaje”, “orgullo por la patria” o “Chile un país orgulloso de sí mismo” o asimismo “orgullo patrio” etc. En un estudio de *Visión Humana* encontramos bajo el rubro “Mirémonos: saber como somos” una investigación, en la que se le hace una encuesta a diferentes grupos de personas sobre sus sentimientos de ‘orgullo’, ‘alegría’ u ‘optimismo’. Se pudo comprobar que el grupo de personas entre 45 y 54 años de edad era el que más orgullo sentían, seguido del 92,4% del grupo de personas entre 65 y 80 años, mientras ‘sólo’ un 79,8% de los jóvenes entre 15 y 24 años sentían orgullo.

en el convencimiento de que “los chilenos se sentían muy orgullosos de ser una nación multicultural” se relativizó ante el telón de fondo de las continuas huelgas de hambre de 34 indios mapuche, que protestan en contra de la sistemática discriminación de su pueblo y su cultura, gracias a la declaración (aunque referida al pasado) de “que por siglos no hemos dado a nuestros pueblos originarios las verdaderas oportunidades que ellos merecen y necesitan”.<sup>16</sup> Un orgullo nacional de sencilla manipulación por parte de la política, por momentos puede poner en segundo plano las deficiencias, por ejemplo en la convivencia, pero no las puede desatender perennemente o contribuir a la solución de conflictos.

Así como hay un discurso del amor, seguramente hay un discurso del orgullo, cuyas figuras y coreografías se tambalean con la misma intensidad como la desdiferenciación y el cambio de significado de diversos lexemas de un mismo campo semántico. Se puede hablar aquí sin lugar a dudas de diferentes culturas del orgullo. Si cada una de las historias de la terminología es un proceso de traducción, entonces cada modificación semántica marca una traducción a un contexto lingüístico e histórico cambiado. A las traducciones intralingües entre diferentes lexemas de una misma lengua se les añan –tal y como lo muestra desde un inicio la historia de la terminología (Thurnherr 1998: línea 201)– procesos de traslación interlingües entre diferentes lenguas, que en la actualidad se les añaden fenómenos de traducción translingües, esto es, que cruzan las lenguas individuales.

Igualmente, las formas colectivas del orgullo son muchas veces expresión de una política de identidad y sirven para modelar o modificar las identidades nacionales, que en general (el ejemplo chileno es uno entre muchos) manejan mecanismos de exclusión ocultos, por decirlo así, ‘debajo’ de los mecanismos de inclusión. El orgullo nacional es una marca importante en el juego de las fuerzas políticas. El mordaz comentario en los *Aphorismen zur Lebensweisheit*, de que el orgullo nacional era el sustituto barato para todos aquellos que “nada tienen de qué enorgullecerse” (citado según Thurnherr 1998: línea 205), pone de manifiesto, que el término habermasiano de patriotismo constitucional es el intento de buscar una solución a un problema que no ha surgido solo a partir del siglo xx. No obstante, se trata de una respuesta que debería completarse, corregirse

---

<sup>16</sup> Citado según *El Observatodo* <<http://www.elobservatodo.cl/admin/render/noticia/18323&print=true>> (12.08.2015).

o transformarse si se apuntase directamente hacia el problema de la convivencia.

Sin embargo, en este contexto surgen dos interrogantes, a saber, si es por un lado posible, y por el otro, si se desea pensar el orgullo en relación con la convivencia como un término del futuro y más aún, como una fuerza prospectiva. El orgullo no se logra comprender solamente desde la perspectiva de la emoción: sería más adecuado considerarla como una fuerza y más todavía, como una fuerza vital.

En el intento por encontrar una respuesta habría que tomar no sólo en cuenta que el orgullo en su calidad de figura pendular es un término del movimiento, sino además preguntar qué vectoricidad temporal está inscrita en esta alocución, porque a diferencia del miedo, que como miedo de algo apunta desde el presente hacia el futuro, y a diferencia del amor y del odio, que seguramente se enfocan más hacia el presente; el orgullo en su forma de orgullo *de algo* viene acompañado de un componente elemental retrospectiva, orientado en el pasado aunque se extienda hasta el presente.

Pero, ¿se podrá implantar o sacarle algún provecho a una orientación prospectiva al orgullo o, dicho de otra manera: ¿se podría convertir el orgullo en una fuerza, en el sentido de una “estética de la fuerza” que fuera capaz de cumplir, en su calidad de “enseñanza de la naturaleza del ser humano” esta naturaleza estética “en la diferencia, a la cultura de sus prácticas adquirida por medio del ejercicio” (Menke 2008: 9)? Y finalmente: ¿se podría convertir el orgullo visto de esta forma en una fuerza vital elemental del hombre, en una fuerza que, gracias a la configuración de la convivencia le abra el camino futuro a una convivencia en paz y diferencia?

Recapitulemos: el orgullo se identifica como una figura pendular, porque acciona en él un estímulo que, —como lo vimos en José Lezama Lima— se pone en movimiento casi como fuerza impulsora. Gracias a que se puede comprobar la presencia de esta figura pendular en todas las historias terminológicas —esto es, en el nivel de lo semánticamente hallado, del ‘hallazgo’—, se ha inducido una dinámica del término, por lo que los opuestos en sus campos de fuerza se rozan, chocan uno contra otro y por tanto se movilizan. Así se logran perfilar campos de tensión y de conflictos a lo largo de la historia terminológica, que son capaces de traducir, en su calidad de espacios de negociación de la convivencia, la intermediación de lo individual y de lo social en cierta vivencia y cierta actitud. El orgullo es capaz de poner algo en movimiento, pero también —tal y como lo vimos en Ortega y Gasset— inmovilizar a nivel individual y social. Para lograr una



redefinición prospectiva del término, el hallazgo tiene que ir acompañado de un invento o reinvento del término, que nos permitiera fecundizar el orgullo en su calidad de fuerza vital prospectiva de la convivencia para los procesos culturales, sociales y políticos.

El punto de partida para un reinvento de tal índole podría ser que el orgullo en relación con la convivencia pueda desarrollar no solamente una vectoricidad retrospectiva sino también prospectiva. En su discurso de agradecimiento en Estocolmo, Mario Vargas Llosa, el nobel de 2010 oriundo de Arequipa no sólo puso de relieve el orgullo por motivo del homenaje, sino también por su origen o, mejor dicho: sus orígenes:

A mí me enorgullece sentirme heredero de las culturas prehispánicas que fabricaron los tejidos y mantos de plumas de Nazca y Paracas y los ceramios mochicas o incas que se exhiben en los mejores museos del mundo, de los constructores de Machu Picchu, el Gran Chimú, Chan Chan, Kuelap, Sipán, las huacas de La Bruja y del Sol y de la Luna, y de los españoles que, con sus alforjas, espadas y caballos, trajeron al Perú a Grecia, Roma, la tradición judeo-cristiana, el Renacimiento, Cervantes, Quevedo y Góngora, y la lengua recia de Castilla que los Andes dulcificaron. Y de que con España llegara también el África con su reciedumbre, su música y su efervescente imaginación a enriquecer la heterogeneidad peruana. Si escarbamos un poco descubrimos que el Perú, como el Aleph de Borges, es en pequeño formato el mundo entero. ¡Qué extraordinario privilegio el de un país que no tiene una identidad porque las tiene todas! (Vargas Llosa 2010: 6).

La convivencia de todo este mundo de culturas que se entrecruzan en el Perú sin fusionar en una cultura guía fue todo menos pacífica durante largos períodos de la historia y aún en la actualidad sigue siendo muy problemática, pero el párrafo expuesto contiene un homenaje del orgullo que no se enfoca a una identidad, sino al cruce transcultural de todas las identidades – un orgullo por la presencia de una convivencia, que es el resultado heterogéneo de los procesos históricos de la transculturación.

La posición que representa el novelista peruano –y aquí podríamos encontrar muchos elementos *coumnes* con Amin Maalouf– es antagónica a un orgullo que cree poder recurrir a una unidad, a una sola procedencia o fuente, para poder aprovechar esta aparente identidad fundamental “qui est souvent religieuse ou nationale ou raciale ou ethnique” para vivirla “fièrement á la face des autres” (Maalouf 1998: 9). Sin embargo, las identidades de tal índole no descansan en mecanismos de inclusión, como los que desarrolla Vargas Llosa en el párrafo citado, sino más bien en mecanismos

de exclusión que con frecuencia tienen rasgos homicidas y por tanto se pueden convertir en *identités meurtrières*.

En una carta dirigida a su ex-esposa Friederike, Stefan Zweig le escribió en septiembre de 1941 desde Brasil y unos cuantos meses antes de que se suicidara en éste, su último país de exilio, que su libro *Brasilien: Ein Land der Zukunft*, publicado ese año en seis diferentes lenguas, no tuvo la aceptación entusiasta que él había esperado en el país de acogida: ellos aman de su país precisamente aquellas cosas que no nos gustan y sienten más orgullo por las fábricas y los cines que por el maravilloso colorido y naturalidad de la vida.” (Zweig 2005: 313).<sup>17</sup> Pese a todas las reservas que con toda razón se puedan tener con relación al libro sobre el Brasil de Stefan Zweig, me parece elucidador el llamado de una civilización del futuro en el Nuevo Mundo que, ante el telón de fondo de la barbarie nacional-socialista en el Viejo Mundo se formula como una crítica a un orgullo que se orienta únicamente hacia los emblemas de una modernidad (europea) y donde los brasileños no toman en consideración los aspectos enfocados hacia la vida y la convivencia de la variedad de personas como una dimensión maravillosa – en la que sigue presente lo *merveilleux* de los descubridores y conquistadores europeos.

Pero era precisamente esto en lo que Stefan Zweig veía aquel aspecto futuro en el que debería orientarse el orgullo de los brasileños y no en el orgullo por una técnica como la que representaba ejemplarmente la Alemania nacional-socialista con sus fábricas y sus semanarios. La renovada perspectivación que trasluce aquí se podría considerar como un orgullo por la convivencia. Si Brasil era para Stefan Zweig un país del futuro, entonces no lo era en el sentido hegeliano, sino porque albergaba la promesa de un mundo futuro de la convivencia.

Un orgullo por la convivencia de esta forma abocetado es, como un impulso, como un estímulo, un valor que promueve la convivencia e incluso se puede considerar una fuerza de cambio de la sociedad y promotora de la comunidad en el sentido que se le perfiló con anterioridad. La aceptación de Habermas, que Europa puede tener una segunda oportunidad sólo en la medida en que se despidan de su pasado imperial y comience a aprender de las otras culturas podría encontrar su fuerza impulsora en aquella figura pendular del orgullo, de la que ya Voltaire hablaba en su artículo de la *Encyclopédie* y donde resaltaba, que ya los matices más insignificantes

---

<sup>17</sup> Véase para ello el estudio de (Muranyi 2010: 84)

en el uso de este término podría ser esencial para una comprensión ya sea positiva o negativa (Thurnherr 1998: línea 202): precisamente entonces, cuando el orgullo se vincule con la convivencia.

Seguramente se podrá encontrar en el orgullo por una convivencia aquel aguijón de un riesgo potencial, que llevaría a cabo en el orgullo una inmovilización y una cerrazón ante todo lo ajeno, todo lo nuevo, tal y como lo vieron José Ortega y Gasset o Fernando Díaz-Plaja. Esto no se debe sólo al hecho de que el orgullo es una cuestión de matices y dosificaciones – como vimos al principio del ensayo. Porque el orgullo por una convivencia siempre tiene inscrito la advertencia de no reposar y sentirse seguro en la retrospectiva de lo logrado, así como la traducibilidad de las culturas no se puede pensar como un proceso que se puede concluir en cierto momento, que puede conservar de una vez por todas la diferencia entre las culturas. Un orgullo inmovilizado puede llegar en cualquier momento hacia aquella figura pendular de Todorov, que oscila entre una negación y una negativización del otro.

Es precisamente en este sentido en que el orgullo por una convivencia no sólo es un término del movimiento sino también un término de horizonte, que para algunos puede parecer una utopía inútil en tiempos en los que con toda tranquilidad estamos volviendo de una posible transculturación a una aculturación, en la que una cultura guía peculiarmente inmovilizada (*fest-gestellt*) se quiere propagar de aquella manera en la que una sociedad medialmente “sarrajinada”<sup>18</sup> cree poder deducir de las irresponsables tesis de Samuel Huntington del llamado “choque de civilizaciones”. Para una comprensión de nuestro tiempo, que en el sentido que le diera Friedrich Nietzsche trata de sacarle algo futuro a lo que aparentemente no va acorde con el tiempo, el orgullo por la convivencia sería un término de horizonte que se enfrenta a los retos que le esperan a la humanidad del siglo XXI: aquellos desafíos de convivir en paz y diferencia.

Las literaturas del mundo (universales) despliegan ante nosotros, con su saber con/vivir continuado a lo largo de los milenios y cruzando las más

18 Muy acertada fue la confrontación que realizó Jakob Augstein en su contribución sobre el llamado debate sobre el exitoso libro escrito por el ex-ministro de finanzas de Berlín, llamándolo un “libro de la perfidia” en contraposición al tan exitoso libro de *Indignez-vous!* de Stéphane Hessel, un superviviente del campo de concentración de Buchenwald, tildándolo como “Libro de la esperanza”, un libro que acompañaba una discusión similar en Francia y los vinculó con la alusión a la importancia del orgullo “en la vida de las naciones”. Véase Augstein, Jakob: “Im Land der Niedertracht”. En: *Spiegel Online* (13.1.2011), <<http://www.spiegel.de/politik/deutschland/s-p-o-n-im-zweifel-links-im-land-der-niedertracht-a-739073.html>> (12.08.2015).

diversas culturas, el espacio de experimentación y ejercicio para aquellas formas y normas de vida para la convivencia, que ponen a la disposición un saber prospectivo para el futuro en la traducción de lo imaginable en lo pensable, de lo pensable en lo escribible y de lo escribible en lo legible. Depende de nosotros si queremos tornar el orgullo por la convivencia, que ha encontrado su expresión vital densificada en el saber de vida de la literatura, en fuerza para lo venidero.

*Traducción: Rosa María S. de Maihold*

## Bibliografía

- ANDERSON, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- BARTHES, Roland (1995): *Fragments d'un discours amoureux*. En: *Oeuvres complètes*. Vol. III. Edition établie et présentée par Eric Marty. Paris: Seuil.
- (2003): *La préparation du roman I et II. Notes de cours et de séminaires au Collège de France 1978-1979 et 1979-1980*. Texte établi, annoté et présenté par Nathalie Léger. Paris: Seuil/IMEC.
- BENJAMIN, Walter (1971): *La tarea del traductor*. Barcelona: Edhasa.
- BOURDIEU, Pierre (1974): "Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis". En: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 125-158.
- DÍAZ-PLAJA, Fernando (1976): *El español y los siete pecados capitales*. Madrid: Alianza Editorial.
- DÜRER, Albrecht (1970): *Das Tagebuch der Niederländischen Reise. 1520-1521*. Editado por J.-A. Goris y G. Marlier. Bruxelles: La Connaissance.
- ELIAS, Norbert (1987): *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Tomo I. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- ETTE, Ottmar (2001a): *Literatur in Bewegung. Raum und Dynamik grenzüberschreitenden Schreibens in Europa und Amerika*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- (2001b): "Kuba - Insel der Inseln". En: Ette, Ottmar/Franzbach, Martin (eds.): *Kuba heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, pp. 9-25.
- (2004): "Wege des Wissens. Fünf Thesen zum Weltbewusstsein und den Literaturen der Welt". En: Hofmann, Sabine/Wehrheim, Monika (eds): *Lateinamerika. Orte und Ordnungen des Wissens. Festschrift für Birgit Scharlau*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, pp. 169-184.
- (2005): *ZwischenWeltenSchreiben. Literaturen ohne festen Wohnsitz*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.

- \_\_\_\_\_. (2010): *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- FUHR, Eckhard (2007): "Was ist des Deutschen Vaterland?" En: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 2, pp. 3-7. <<http://www.bpb.de/apuz/30726/was-ist-des-deutschen-vaterland>> (12.08.2015).
- GEWECKE, Frauke (1986): *Wie die neue Welt in die alte kam*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- GRACIÁN, Baltasar (1971): *El Crítico*. Edición, introducción y notas de Evaristo Correa Calderón. Tomo I. Madrid: Espasa-Calpe.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich (2007): "Stolz. Über Grenzen des Zumutbaren". En: *Merkur*, 700, pp. 0681-0690.
- HABERMAS, Jürgen [1990] (1992): "Staatsbürgerschaft und nationale Identität". En: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- JURT, Joseph (1994): "Status und Funktion der Intellektuellen in Frankreich im Vergleich zu Deutschland". En: Krauß, Henning (ed.): *Offene Gefüge. Literatursystem und Lebenswirklichkeit*. Tübingen: Narr, pp. 329-345.
- \_\_\_\_\_. (1995): "Curtius and the position of the intellectual in German society". En: *Journal of European Studies* (Bucks) xxv, pp. 1-16.
- \_\_\_\_\_. (2004): "Jean Schlumberger et l'Allemagne". En: Salmon, Gilbert-Lucien (ed.): *Jean Schlumberger et la 'Nouvelle Revue Française'. Avec des inédits de Jean Schlumberger recueillis et présentés par Pascal Mercier*. Paris: L'Harmattan, pp. 25-44.
- KÖHLER, Erich (1966): "'Je ne sais quoi'. Ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte des Unbegreiflichen". En: *Esprit und arkadische Freiheit. Aufsätze aus der Welt der Romania*. Frankfurt a. M.: Athenäum, pp. 230-286.
- KRAUSS, Werner (1965): *Die Welt im spanischen Sprichwort*. Leipzig: Reclam.
- LEPENIES, Wolf (1997): "Die Übersetzbarkeit der Kulturen. Ein europäisches Problem, eine Chance für Europa". En: Haverkamp, Anselm (ed.): *Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, pp. 95-117.
- LEZAMA LIMA, José (1969): *La expresión americana*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (1988): *Confluencias. Selección de ensayos*. Selección y prólogo Abel E. Prieto. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- MAALOUF, Amin (1998): *Les Identités meurtrières*. Paris: Editions Grasset & Fasquelle.
- MARTÍ, José (1975): *Nuestra América*. En: *Obras Completas*. Volumen 6. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- MENKE, Christoph (2008): *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- MURANYI, Heike (2010): *Brasilien als insularer Raum. Literarische Bewegungsfiguren im 19. und 20. Jahrhundert*. Phil. Diss. Universität Potsdam.
- ORTEGA Y GASSET, José (1966): "Para una topografía de la soberbia española (breve análisis de una pasión)". En: *Obras completas*, tomo IV, (1929 - 1933). Madrid: Revista de Occidente, pp. 459-466.
- ORTIZ, Fernando (1978): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Prólogo y Cronología Julio Le Riverend. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- SAKAI, Naoki (2009): *Translation and Subjectivity. On 'Japan' and Cultural Nationalism*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- THURNHERR, Urs (1998): "Stolz". En: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (eds.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Tomo 10. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- TODOROV, Tzvetan (1998): *La conquista de América. El problema del otro*. México, D.F.: Siglo XXI.
- UGALDE QUINTANA, Sergio (2011): *La biblioteca en la isla. Una lectura de La Expresión Americana de José Lezama Lima*. Madrid: Colibrí.
- VARGAS LLOSA, Mario (2010): *Elogio de la lectura y la ficción*. Discurso Nobel, 07.12.2010. Fundación Nobel. <[http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/2010/vargas\\_llosa-lecture\\_sp.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2010/vargas_llosa-lecture_sp.html)> (12.08.2015).
- VASCONCELOS, José (1992): *La raza cósmica*. En: *Obra selecta*. Estudio preliminar, selección, notas, cronología y bibliografía de Christopher Domínguez Michael. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- ZWEIG, Stefan (2005): *Briefe 1932 - 1944*. Editado por Knut Beck und Jeffrey B. Berlin. Frankfurt a. M.: Fischer.